PABLO NATORP

KANT
Y LA
ESCUELA DE MARBURGO

5



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
DIRECCION GENERAL DE PUBLICACIONES

PABLO NATORP

KANT
Y LA
ESCUELA DE MARBURGO

Conferencia sustentada en la sesión de la Sociedad Kantiana de Halle del 27 de abril de 1912

(Publicada en el tomo XVII de los Kantstudien)

Prólogo y traducción de

MIGUEL BUENO

MÉXICO, 1956

PROLOGO

La Conferencia de Marburgo ofrece una exposición de la filosofía crítica tan reducida en su extensión como grandiosa en la madurez y profundidad de sus conceptos. Constituye ella misma una introducción a la filosofía neokantiana en particular, pero como de ella misma se deduce, esta introducción especial no puede desligarse de la corriente general del criticismo postkantiano ni tampoco del gran edificio de la filosofía idealista. Consideramos, por ello, que esta conferencia introduce a la filosofía en el más estricto de sus aspectos, es decir, en la rigurosa exigencia de un punto de vista metódico

que debe ser el teórico supuesto de la actitud filosófica, la cual ha de empezar con una toma de postura respecto a los problemas de una concepción del mundo y de la vida; ésta, por lo general, no se obtiene en el principiante, llegando tan sólo como una consecuencia de la madurez en el filosofar. Naturalmente, no siempre se alcanza dicha madurez ni se postula como exigencia un riguroso punto de vista para la filosofía, permaneciendo en el diletantismo que puede conducir cuando más a una gran erudición, pero en la que propiamente no se encuentra la filosofía. Contra este diletantismo se eleva la Conferencia de Marburgo desde sus primeras líneas, perfilándose con un tinte que a muchos ha parecido intransigente y esquemático, pero que en realidad no es sino la exigencia del rigor sistemático, sólo en el cual podrá obtenerse un rendimiento fecundo y progresivo de la filosofía.

Tal parece que a la conferencia se hubiera redactado teniendo presentes los malentendidos que se forjaron sobre el neokantismo aquellas personas que muy posiblemente jamás lo aspiraron en fuente directa. La pretensión y suposición de un kantismo ortodoxo e incondicionalmente fiel a la letra de la doctrina kantiana, es el tema central que se refuta en ella y que, a decir verdad, se expresa con una claridad que lo hace muy accesible al gran público interesado por la filosofía; y se realiza de un modo sintético que, en su brevedad, permite fijar un determinado conjunto de conceptos que suelen encontrarse repartidos en muchos volúmenes, por lo cual se dificulta de ordinario su comprensión y asimilación, aun en el público culto.

Contiene del mejor modo esta conferencia lo que debe ser el sentido general de una escuela filosófica, entendida como una comunidad de investigación cuyos miembros conservan la más completa libertad

de pensamiento, pero cuya unidad sistemática dirige su labor a conclusiones concordantes y armónicamente estructuradas. El sentido de una escuela en el cultivo de la filosofía sobre bases unitarias, la conduce inmediatamente a una concepción dialéctica de la historia de la filosofía, sólo en la cual puede comprenderse la ductilidad, y al mismo tiempo la sistematicidad, de la escuela. Vinculadas la doctrina y la historia filosóficas, pierde esta última su carácter anecdótico mediante la adquisición fundamental del supuesto de la unidad que proporciona el punto de vista sistemático que dirige a la escuela.

Ha de verse cómo el sentido dialéctico de la filosofía no nace en la yuxtaposición de las opiniones filosóficas que se dan en la historia, sino de la profunda comprensión del íntimo nexo que mantiene la filosofía con las disciplinas culturales, pues aquélla no puede ser, según la postura del criticismo, sino la filosofía de la cultura.

La tarea de elaborar una concepción del mundo y de la vida se realiza a través de la reflexión crítica que se proyecta sobre la ciencia, el arte, la moralidad, y en general sobre todos los aspectos de la cultura. La filosofía depende, en este sentido, de la cultura misma, y como quiera que ésta evoluciona de continuo, la filosofía deberá sufrir profundas transformaciones sin que pierda por ello su riguroso carácter de unidad, quedando por siempre inalterable la originaria y última intención de la filosofía: el concepto unitario del mundo y de la vida a partir de la reflexión sobre la cultura humana. Y en este sentido es como se llega a la concepción de la filosofía como método, *como la unidad subsistente bajo una gran variedad de aspectos múltiples. Tal es precisamente el* leitmotiv *contenido en el texto de la conferencia, que remitimos al lector, y que al mismo tiempo expone la relación que con*

dicha unidad guardan los principales filósofos a partir de Kant.

El espacio que ocupa esta conferencia es el más amplio que puede absorber la atención de un público auditorio, y este es el origen de la forma sintética como se ha expuesto la rica y profunda variedad de sus temas. Así, todos aquellos que la comprendan se verán impelidos a ampliar sus conceptos en la lectura de los textos clásicos del neokantismo. En tales textos, y sólo en ellos, se ampliará lo que la conferencia se limita a apuntar. Esta idea de complementación surge como una necesidad para todos aquellos que asimilaren el espíritu filosófico de la Conferencia de Marburgo.

Miguel Bueno.

KANT Y LA ESCUELA DE MARBURGO

La Sociedad en que tengo el honor de hablar, testifica mediante su floreciente situación y su nombre tan honrado en todas partes, cuán palpitante está entre nosotros la filosofía de Kant, sobre la que tanto se ha dicho y escrito que había muerto. Todo aquel que quiera avanzar en la filosofía reconoce un análisis de ella como su primer deber; pero en forma particular debe tener conciencia de esta obligación una escuela filosófica que desde su origen ha tenido la intención de poner en claro la doctrina de Kant según su genuina estructuración histórica, de comprenderla en

virtud de su propio principio, y apreciarla por medio de este su principio y no por cualquier otro criterio extraño a ella.

En verdad, no se ha querido afirmar con esto que la enseñanza de Kant deba ser tomada incondicionalmente. Lo que se ha dicho acerca de un kantismo ortodoxo en la Escuela de Marburgo no estuvo nunca fundamentado, y con la ulterior evolución de esta Escuela, perdió aun la más remota apariencia de legitimidad. En efecto, Hermann Cohen, en las tres obras fundamentales que dedica a interpretar a Kant, ha insistido continuamente en ello; las tesis kantianas deben primeramente ser puestas en claro en su sentido literal y entendidas según aquel principio que les es propio y originariamente constituído, antes de emprender una superación de Kant.

No se negó con ello (como de hecho no es de negarse) que en Kant esté apuntada una verdadera conciliación de sus diversos

temas, como algo más que un mero intento, pero que no llegó a ser alcanzada. Tal comprensión debía llevar justamente al problema de cuál fue entonces su obra decisiva y en dónde radica la mayor fuerza objetiva de su pensamiento, así como algo que está estrechamente vinculado al problema, sin ser idéntico a él: cuál debía ser su definitivo influjo en la historia, qué parte de su doctrina estaba destinada a perecer por faltarle vitalidad, y cuál otra, por el contrario, debía continuar viviendo y evolucionando por virtud de su propia e interna energía vital. Pero con este problema, que ningún historiador de la filosofía que al mismo tiempo sea filósofo podrá soslayar, se ve de suyo que se quería y podía volver a Kant para proseguir en la dirección segura que con él ganó la filosofía, y como consecuencia de rigor, en la penetración que él logró de sus problemas eternos.



La filosofía es, según el sentido clásico del término, el esfuerzo infinito hacia la verdad fundamental, y no la pretensión de tenerla. Precisamente Kant, quien entiende la filosofía como crítica, como método, quiso enseñar no ya "una" filosofía, sino a filosofar. Quien lo comprende de otro modo es un mal discípulo de Kant.

Cohen estimó el pensamiento del método trascendental como la idea troncal a la que se debe referir todo lo demás en Kant, y de la cual hay que partir para entenderlo y valorarlo. Por ello es que su exposición recae siempre en semejante pensamiento con un peso decisivo; las distintas partes de la doctrina cobran sentido para él sólo en la medida que constituyen una expresión pura del método. Los tres libros de Cohen sobre la *Teoría de la experiencia*, la *Etica* y la *Estética* de Kant, tienden siempre, desde ahí, con rigurosa consecuencia y en consciente univocidad, a sólo este objeto: poner de relieve el método

como la fuerza creadora, impulsora y motriz, de la forma del pensamiento en Kant. Precisamente por ello debió ser sometido cada uno de los aspectos particulares de su doctrina a una crítica profunda e incisiva, pues no todos constituyen una pura y cabal expresión del método; no pueden encajar con él en muchos aspectos, sin determinada supresión y transformación.

Sería de todo punto imposible considerar a la filosofía de Kant, en su genuina realidad sistemática, como si fuera un código legislativo que hubiera caído buenamente del cielo. Y así como es cierto que la filosofía de Kant, como un todo, representa un hecho genial que sólo una vez se ha dado en la historia del pensamiento humano, es cierto también que se incorpora a la corriente conjunta de la evolución de la filosofía, de la ciencia, de la cultura humana. Pertenece a una familia espiritual cuyo registro de antepasados se remonta, cuando menos, hasta Platón y Par-

ménides, y a la que pertenecen, entre los modernos, no solamente Descartes y Leibniz, sino con el mismo derecho, Galileo, Huyghens, Newton, Euler, y casi sin ninguna excepción, los investigadores que se orientan filosóficamente.

Cohen captó esto desde un principio. Su estudio sobre Platón iguala en documentación aun al mismo sobre Kant; su trabajo especializado en torno al principio del cálculo infinitesimal permite ver, desde la primera ojeada, con qué profundidad se ocupó cada vez mejor de la historia de la ciencia exacta en su aspecto filosófico. Mis estudios sobre Galileo, Descartes, etc.; el libro de Cassirer sobre Leibniz, y su gran trabajo sobre el problema del conocimiento desde Nicolás de Cusa hasta Kant, así como tantos otros con los que nuestra escuela ha contribudo desde entonces a la historia y crítica de la ciencia, han sido fruto de las sugestiones de Cohen. Lo que hemos investigado y expuesto de la filo-

sofía de Platón, de Aristóteles, de Demócrito, de los escépticos, etc., durante los tres últimos decenios, tiene también el mismo sentido. Por ello no es de extrañar que la *Teoría de la experiencia* de Cohen, editada en 1885, completamente renovada con respecto de la que apareció en 1871, revele los elementos de una autónoma y ulterior integración, ante todo de la filosofía teorética, y tal vez con más libertad maneje Cohen la doctrina de Kant en la exposición de la ética y la estética.

Pero el propio sistema de Cohen, cuyos tres fundamentales pilares están ya en pie, ha desarraigado del todo cualquiera creencia en un kantismo rígido de la Escuela de Marburgo. Sin tal postura, que positivamente es libre del todo frente a la letra de la doctrina kantiana, y aun frente a la del mismo Cohen, no hubiera sido posible que yo, ni tampoco la pléyade de jóvenes investigadores que consideran pertenecer a nuestra escuela, ingresáramos en

aquella comunidad de trabajo con nuestro venerado maestro, lo cual viene a ser el principal argumento para que se hable de nosotros como una escuela. En el sentido externo de la palabra, por ejemplo, yo no he sido nunca discípulo de Cohen; y quienes pueden considerarse como tales, precisamente de acuerdo con su prédica fundamental y con todo el carácter de su doctrina, no pudieron creer jamás que la escuela consistiera en asimilar y propagar "una" filosofía, y no únicamente el método del filosofar.

Cada uno de nosotros tiene la conciencia, sin duda alguna, de haber aprendido este método de él; en ello radica la garantía de que todo nuestro trabajo, aun en su completa libertad, y precisamente por ella, se entrelaza con necesidad y muestra un carácter concordante al que cada obra corresponde como pocas veces ha sucedido en la historia de la filosofía.

Así aconteció singularmente y sin buscarlo, que en nosotros exista de suyo un positivo gran acuerdo acerca de la debida corrección que reclama la doctrina de Kant, a pesar de alguna diferencia de formulación respecto a las partes aisladas. Dar cuenta de ello es la tarea que he osado proponerme en esta conferencia, y para la cual suplico vuestra amable atención.

I

El punto de partida firme, el pensamiento orientador e inconmovible de todo nuestro filosofar es, como se ha dicho, el "método trascendental". Lo distinguimos —correspondiendo en todo al múltiple aspecto del término "trascendental" en Kant mismo— tanto del psicólogo y del metafísico como del abstractivamente lógico, en el sentido aristotélico y quizá wolffiano, de cuya dirección fundamental apenas se separa la logística moderna, pese a consi-

derables progresos aislados, al partir de un principio último, no deductible de otros, o de una ley que no puede ser demostrada ni necesita serlo; y con este solo principio quiere progresar mediante juicios de identidad (juicios "analíticos" en el sentido kantiano). Es de reconocer que en ello capta agudamente el deber de una fundamentación, y aunque estamos de acuerdo en que tal fundamentación debe buscarse en una vía puramente objetiva, es evidente que el viejo camino de la *apodeixis* aristotélica no puede conducir a la meta en la teoría de los principios del conocimiento humano. Con pleno derecho ha rehusado Kant dar, para sus principios fundamentales, "pruebas" en el sentido de la *apodeixis* aristotélica.

¿Qué significamos entonces cuando en lugar de esto, con Kant, y más rigurosamente aún que él, demandamos para cada proposición filosófica una fundamentación trascendental o justificación de derecho,

una *deductio iuris*, como dice él? Esta exigencia contiene dos aspectos esenciales.

El primero exige la firme correlación con los *facta* patentes e históricamente determinables de la ciencia, de la moralidad, del arte, de la religión. La filosofía no puede respirar en el "espacio vacío" del pensamiento abstracto, en el que el solo entendimiento quisiera volar en alas de las ideas; teme, según la expresión de Kant, las "altas torres" del arquitecto matafísico en torno a las cuales "generalmente hace mucho viento". Busca el fructífero *bathos* ("tierra profunda") de la experiencia, en el sentido más amplio de la palabra; esto es, se esfuerza por arraigar firmemente en el conjunto del trabajo creador de la cultura, en el "deletreo teórico científico del fenómeno", en la configuración práctica de la norma social, y de una vida, dentro de ella, humanamente digna también para el individuo; en la esfera artística y en la formación estética

de la vida, y aun en la intimidad del acto religioso. He ahí que "en el principio era la Acción", la acción creadora de la estructura objetiva de toda especie, en la que únicamente el hombre construye por sí mismo su esencia humana, y objetivándose en ella, imprime profunda, plena y unitariamente, la impronta del espíritu y de su mundo; y más aún, de todo un mundo de tales mundos, a los que puede llamar *suyos*.

El fundamento creador de todo acto de estructuración objetiva es la ley. Es en último término aquella ley originaria que se designa todavía y se comprende suficientemente como la del *logos*, de la *ratio*, de la razón. Y en esto tenemos la segunda y definitiva exigencia del método trascendental: demostrar para el *factum* la razón de su "posibilidad", y con ello, el "fundamento de derecho". Esto es, obtener el fundamento nómico, la unidad del *logos*, de la *ratio*, en cada uno de los actos

culturales, así como darlo en pureza, pues aun cuando el hecho mismo de la cultura es siempre lo primero en actuar, no garantiza así y sin más su propia pureza, o sea la cabal regularidad en su ley de estructuración, que no se aparta nunca de su propio camino. Con esto queda siempre proyectado el método, en el cual consiste la filosofía, sobre el acto creador de la objetivación cultural de cada especie, siempre en forma estricta y exclusiva; pero al reconocerlo en su puro fundamento nómico y asegurar este conocimiento, se eleva, con arreglo a su peculiar punto de vista, sobre el acto mismo y lo trasciende en un sentido puramente metódico.

Esta ascensión metódica al plano superior, que representa la palabra "trascendental", no se riñe en lo absoluto con lo inmanente del genuino punto de vista de la experiencia, sino que se apoya precisamente en él, ya que no quiere imponer una ley externa al hecho de la experiencia,

indicándole prematuramente su carril; quiere afirmar en su pureza la ley *sólo por la cual* es posible como tarea, y en segura conciencia de esta su propia ley, asegurarlo para el ulterior progreso en la genuina autonomía salvaguardándolo de toda aberración extraña. Así se constituye el método trascendental en crítico; crítico contra toda usurpación metafísica, crítico también contra un empirismo sin ley, o fugitivo de la ley. Hace valer la autonomía de la experiencia tanto contra la heteronomía de un metafisicismo que quiere señorearla, como frente a la *anomía* de un empirismo carente de ley, o mejor dicho, enemigo de toda ley.

Por ello, como método inmanente, no puede buscar la ley de la estructuración objetiva en otra parte que no sea la propia estructuración objetiva, en la creación de la vida cultural de la humanidad, que se encuentra siempre en obra y nunca concluída. Conserva al mismo tiempo riguroso

carácter objetivo, por lo que se distingue agudamente de todo psicologismo. Kant, y también Cohen en sus primeros escritos, se mostraron tímidos para rehuir la terminología psicológica, pero la diferencia entre el punto de vista trascendental y el psicológico se acentuó más y más. En tal sentido no tenemos mucho que aprender del pulido trabajo de Husserl al respecto, contenido en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, a las que por cierto saludamos con gusto. No significa ello que fuera nuestra opinión separar por completo la psicología de la filosofía y entregarla incondicionalmente a la empirie; se trata solamente de que la psicología no puede servir de base a la filosofía. No puede llegar en forma inmediata a la vivencia del alma, sino sólo volviendo regresivamente de su objetivación; es por ello que la vivencia debe ser afirmada originalmente en su propio y puro fundamento objetivo.

Mas en la exigencia de este regreso a la vida concreta e inmediata de la conciencia, se esconde un argumento justificado que va contra la mera abstracción, ya sea de la ciencia o de la filosofía: es el tan fundado antagonismo contra la pretensión de una filosofía absolutista que quisiera, con un conjunto cerrado de elementos conceptuales, señorear el flujo interminable de la vida; al hacerlo de un modo abstractivamente lógico no puede sino deformarlo. Se opone, pues, a la pretensión de paralizar la corriente eternamente móvil del vivir.

El método trascendental, como método inmanente, no corre este peligro. El mismo es progresivo, capaz de originar una evolución infinita; no es rígido ni está encerrado en la inmovilidad cósmica eleática; tampoco se mueve solamente alderredor de un punto fijo, en una órbita eternamente invariable, como en las constelaciones de la antigua astronomía. La filosofía como

método significa para nosotros precisamente esto: todo "ser" fijo debe resolverse en un tránsito, en un movimiento del pensar. La equivalencia eleática y, en general, idealista de ser y pensar, pierde así la forma de inerte tautología en la que es propio fundamentar el ser en el pensar únicamente en la medida que congela también al pensar y lo transforma en un nuevo ser inerte. El genuino idealismo no es, ni con mucho, el del "ser" eleático, o el del primer estadio de las "ideas" platónicas, que conservan aún la rigidez eleática. Es aquel del "movimiento", del "tránsito" del concepto, que se plasmó en el *Sofista* de Platón; el de la limitación de lo ilimitado, del eterno "devenir para llegar a ser", según el "Filebo".



Todo ello se expresa en Kant cuando determina al pensar como espontaneidad, esto es, como producto de un fundamento infinito, y lo establece como actividad, como función. Se expresa en la conclusión

de la *Analítica trascendental*: el entendimiento, en relación a la "forma", es precisamente la función regulativa y generadora de la naturaleza (esto es, de la naturaleza de la ciencia natural), y no solamente su intérprete. Se expresa en forma particularmente clara y sugestiva en la solución de la antinomia que libera a la experiencia, entendida como tarea infinita, de cualquier limitación dogmática, y en atención a la infinita marcha progresiva de la experiencia, convierte a la "cosa en sí", del estático límite que al principio aparentaba significar, en un puro concepto limitativo que no circunscribe a la experiencia en otro aspecto que en el de su propia ley creadora; esto sucede de análoga manera a como el "punto infinitamente lejano" de los matemáticos es solo la fórmula que expresa la unidad de dirección siempre constante e inalterable de la recta infinita, que acompañándola como ley a partir de su propio origen, no puede serle

prescrita desde fuera. Ciertamente, la marcha de la experiencia no ha de ser pensada, ni aun en su infinitud, como carente de dirección.

La palabra *método* (metienai), no significa de modo alguno sólo un mero "caminar", un moverse continuamente; tampoco el avanzar "simultáneo y paralelo" que Hegel representaba. Significa ir hacia una meta, o en todo caso, ir con dirección segura: un "*perseguir*".

Tampoco trata la filosofía de cualquier método (que para cada nuevo problema podría ser un nuevo método), sino "*del*" método, de la última unidad del método en la que se funda "*el*" conocimiento, y con ello, *el* acto creador de la cultura. Esta unidad de la fuente inagotable de estructuración, como unidad regulativa, fue traída a la concreta y pura expresión de Cohen en el principio del *origen*, el cual significa que nada debe ser "dado", esto es, aceptado sin reducción; debe figurar

en una reductibilidad que por lo menos apunte en general hacia el último fundamento unitario del conocimiento creador. Un ser "dado" no debe significar más que el carácter de la tarea por resolver; esta tarea consiste en la determinación del origen en el fundamento unitario del conocimiento.

La tarea puede ser infinita; lo es siempre en último término, y por ello mismo subsiste siempre como tarea. Algo "dado" en el sentido de lo concluso, o cerrado, que se substrae a la elaboración cada vez más profunda del conocimiento, no existe, no puede existir. En un sentido esencialmente análogo subrayo el fondo del conocimiento como un proceso, con el carácter de *fieri* y no de *factum* rígido y concluso, como un devenir, igual que en Platón. Lo afirmo como el llegar a ser, como el apuntar a un ser, y no como el reposo en un ser estático. La exigencia de la última unidad del método, aparejada al progreso in-

finito, está dada en la exigencia misma del método. Si no se la determina como incluída ahí, se hace inmediatamente dudoso que la filosofía pueda existir radicalmente como tarea. Por ello es que su existencia ha sido puesta en duda por todos aquellos que no pudieron elevarse a la rigurosa exigencia de la unidad.

II

Así pues, en este fundamental pensamiento de la filosofía como método, y por cierto como método de una infinita evolución creadora, mantenemos el núcleo y el contenido básico del "método trascendental"; es el método del idealismo y con él creemos obtener firme e inconmovible el corazón de la filosofía de Kant, llevada por vez primera a un puro desarrollo.

Este tema fundamental es determinante y aun decisivo en todo Kant; por él se transforma la ley de la naturaleza, y tam-

bién de la moral, en la autodeterminación de la ley racional; se transforma también la producción artística y la religión misma en el acto perenne y característico del espíritu humano; llega el mundo a ser nuestro, según la justa y aguda expresión del kantiano entre los poetas: "No está fuera; ahí lo busca el loco. Está en ti; tú lo produces perennemente."

Sin embargo, no son pocos ni carecen de importancia los puntos en que la doctrina de Kant —tal como se presenta en su condicionalidad histórica— no se somete íntegramente a este pensamiento fundamental, y requiere por ello de una corrección, en acuerdo con la exigencia inexorable de su más profundo, último, y propio principio.

Tropezamos inmediatamente, en el comienzo de la *Crítica*, con una vieja dificultad o sea la contradicción entre la "intuición", considerada como un tipo particular y específico de lo dado, que parte de un objeto y afecta a la sensibilidad de

un sujeto, y el pensar, que es la propia función y producción del conocimiento, entendido como pura *espontaneidad*. Dejar en tal estado ese dualismo de los factores del conocimiento, es del todo imposible si se quiere mantener seriamente el pensamiento básico del método trascendental.

Con la receptividad del sujeto, y sobre todo, con la afectividad del objeto, debe desaparecer también lo dado de la sensación como materia del conocimiento. Ya no debe afirmarse que hay un múltiple *dado* a quien el entendimiento, mediante las formas también *dadas* de la intuición, deba primeramente sólo enlazar y reunir, para reducirlo después en la recognición del concepto. Pero con ello debe cambiar por completo el sentido de la "síntesis", de la "apercepción", y así puede decirse que de todas y cada una de las tesis de Kant.

¿Cómo puede partirse —tal es el justificado problema de la vieja oposición— de una penetración afectiva del objeto, a

la que debe corresponder una paralela modalidad en la receptividad del sujeto? ¿Cómo puede postularse antes y fuera del conocimiento, a un sujeto y un objeto, y entre ellos a una mutua relación causal? ¿Cómo establecer un darse, un afectar, por una parte, y por la otra, un percibir, ser afectado o ser determinado según la peculiar naturaleza de quien percibe aquello que se le da? ¿Y cómo puede aceptarse una relación que escapa al conocimiento y a pesar de ello es colocada como principio, esto es, sirviendo de base a todo el conocimiento?

Esto equivaldría precisamente a querer edificar el conocimiento desde fuera; pero en rigor no se da, ni es pensable, un punto de vista distinto del suyo propio que origine una relación causal trascendente. Esta es una recaída en el metafisicismo, del todo incompatible con el método trascendental. Pero en su misma obra se encuentra rebatida por la radical afirmación en la

que apoya el sentido y la justificación del método crítico: absolutamente toda relación con el objeto, todo concepto de objeto, así como también de sujeto, se origina en el conocimiento, y nunca en el contenido del objeto, si se quiere en realidad fundamentar la función regulativa que existe entre ambos.

A pesar de ello, la distinción kantiana de intuición y pensamiento, por una parte, forma y materia, por la otra, conserva una honda significación objetiva. La primera significa para Kant la grande y decisiva conquista de que el tiempo y el espacio, como formas típicas y elementales de la intuición, claramente separables de los conceptos del pensar, no son, sin embargo, datos sensibles; él considera esto, con sólido fundamento, como un paso importante en todos sus aspectos, puesto que va más allá de Platón y de Leibniz, precisamente en la dirección del idealismo; ahí creyó Kant haber descubierto un *a priori*

de la misma sensibilidad. Pero objetivamente existía ya, como *factum* de la ciencia, la diferenciación incontestable entre espacio y tiempo como formas elementales de la intuición, y un *genericum* conceptual; Euler lo había formulado ya con gran precisión en 1748.

Ahora bien; ¿pueden dársenos tiempo y espacio como meras formas de la intuición, de un modo elemental y específico?

Cierto es que el tiempo y el espacio cósmicos, en Newton, eran esas formas singulares, ordenamientos de un lugar fijo que no podían cambiar de posición por sí mismos. Sin embargo, por ello deberán ser pensados obligadamente de acuerdo con su concepto y cabal función en el conocimiento, esto es, como simples y elementales, inmutables y absolutos. En realidad es así exigido para la posibilidad de conceptuar un "hecho" tal, que sin una relación firme de tiempo y lugar carecería del significado unívoco que determina precisamente su concepto.

Pero el que tales formas, en el modo absoluto como deben pensarse, son todo menos que dadas, está bastante claro en Newton mismo, y ha sido demostrado por Kant en una aplastante argumentación: espacio y tiempo deben ser *dados*, o pueden al menos ser *dados*, siempre que un "hecho" pueda también ser *dado* sin más, esto es, que esté totalmente determinado, pues de ahí depende sin duda su determinación con respecto a lugar y tiempo, que ni como exigencia tendría sentido si no *determinara* las posiciones de tiempo y espacio *como* fijas, esto es, *como dadas*.

Así es como la ciencia natural se afirma al poner este supuesto como base, ya que sin él es indudable que no podría progresar; es más, no podía haberse originado, pues, ¿qué pudo haber hecho en su origen sin hechos? No obstante, el absolutismo y la fijeza del ordenamiento espacio temporal *no son dados* y no lo podrán ser nunca; lo que está seguro por medio

del *factum* de la ciencia es la "intención" de lograr esto. Tal intención se contiene irremisiblemente en cada forma de la experiencia, y aun en su mismo concepto.

Ser dado significa determinación de un modo único. En el caso del sistema espacio temporal, representa un tiempo único y un espacio único. Pero este "dado" no está dado de por sí, sino que es exigido, exigido por el pensar, que es determinar, y este determinar no es nada para el conocimiento si no es él mismo quien lo determina. Pero una determinación que en sí no tiene límite es solamente exigida; es una limitación que no dejaría *nada* sin determinar. Esta determinación del objeto como "hecho", exigida por el pensar, debe ser realizada también por él, pues sólo de este modo puede realizarse. Y sólo podrá serlo en el sentido de una *anticipación de la hipótesis* a la que hay que arriesgarse. La anticipación es indispensable si ha de ser originado y mantenido en marcha el pro-

ceso de la experiencia, de análoga manera a como el pie debe buscar apoyo antes de empezar a caminar. Este continuo *apoyarse* es forzoso, pero el *apoyo* debe ser siempre abandonado y renovado. Sólo así debe conceptuarse una determinación empírica "fija", y sólo así se determinan en el recorrido los puntos de tiempo y espacio como "fijos". Su fijeza es pues una mera hipótesis, y no podrá sobrepasar nunca este valor hipotético, tal y como lo ha demostrado más y más la moderna relativización de los conceptos de espacio y tiempo.

Frente al "*factum* de la ciencia", tal como se había constituído en Kant, debió éste comprender plenamente (ya que por todas partes estaba preparado para ello) que en la determinación fundamental de tiempo y espacio radica la esencia típica del pensar como "función", y no como "intuición", que mantiene aún fuertemente el carácter de una mera receptividad. Aun

el mismo "ser dado" debe convertirse en problema, en problema del pensar.

En Kant mismo —digo yo— está preparada tal postura en todas sus partes. En la *Deducción trascendental* (segunda edición) se aclara completamente que la unidad de tiempo y espacio, que en la *Estética trascendental* "había sido adjudicada únicamente a la sensibilidad" (como él dice), debía constituir precisamente aquel carácter que diferencia espacio y tiempo de la intuición sensible, y que descansa, más efectivamente, en una producción del pensar por medio de la cual "el entendimiento determina a la sensibilidad"; y así solamente espacio y tiempo "pueden ser dados como intuiciones" (nota al párrafo 26).

El lugar sistemático para esta producción del "entendimiento" deberá ser claramente la modalidad, la categoría modal de la realidad, que como categoría no lleva al conocimiento a un término final, sino que

equivale solamente a una "condición que hace posible la experiencia".

Así es como la "intuición" no actúa ya en calidad de un factor extraño al pensar, ubicado fuera del conocimiento y contrapuesto a él; es pensar, y no sólo un pensamiento ideal, sino cabal pensamiento del objeto. Se comporta en el pensar conceptual como la ley en la función, como la función misma en su plena realidad. Este pensar del objeto exige en cada estadio particular una determinación rigurosamente unívoca, cuyo sentido está expresado por la función misma del pensar, que actúa regulativamente: determinación de lo particular, de la cantidad, de la cualidad, de la mutua relación causal, cuya ley constituye. Con esto, lo que parecía darse como algo fijo, se da como algo dado. Y entonces se define completamente la notable frase aclaratoria de Kant, en la parte que trata del principio supremo de los juicios sintéticos: darse un objeto, esto es, repre-

sentárselo en la intuición en forma inmediata, no es otra cosa que referir su representación a la experiencia, ya sea real o posible, cuya "posibilidad" está expuesta en todos aspectos y reducida por primera vez a concepto, en el sistema de los principios. El ser dado se convierte así en un postulado de la realidad; adquiere una significación puramente modal.

Sólo esto es idealismo. Habría que abandonar precisamente lo más profundo de la crítica de la razón, si no aceptara y realizara en su pureza esta radical rectificación —que en Kant se encuentra ya en principio como autorrectificación— de lo que ya tiempo antes se había hecho insostenible: las afirmaciones de la estética trascendental que son residuos de la *Disertación inaugural* de 1770 (o sea de una posición dogmática a medias, y tal vez más aún que a medias).

Lo anterior debe valer también para el correspondiente *ser dado* en la "materia"

del conocimiento, que en las afirmaciones del principio de lá *Estética trascendental* —donde se fija el concepto de "intuición"— es representado por la "sensación". También este ser dado debe incluirse en la categoría modal de la realidad, con lo cual la sensación misma se convierte en la mera expresión del problema de la determinación de la experiencia, en la intención de predicar sobre lo real, sobre lo particular de la cantidad, sobre la cualidad y la relación. En el fondo, la sensación acaba por erigirse en la *Deducción trascendental* como lo particular de la "aprehensión", de la misma manera como la "percepción" se establece en el proceso de la "reproducción", que en realidad es más bien *producción* de la imagen en la "percepción". Pero, como adjudicado a la última determinación de la realidad empírica, el concepto de la sensación se complementa sólo en el acto determinante de la recognición, que no debe significar un segundo reco-

nocimiento de una identidad dada de antemano, sino simplemente la postulación originaria de la identidad. Esto se obtiene como una clara consecuencia del método trascendental: nada determinado existe para el pensar, que el pensar mismo no haya determinado.

III

Después de lo anterior se comprende que la verdadera caracterización de lo intuitivo, y más cabalmente, de la sensación, no equivale a mutilar su naturaleza; deja simplemente de constituir un factor de conocimiento independiente del pensar, que también significaría un factor contrario destinado a señorearlo; determinar es pensar, y así, la determinación de la experiencia debe ser también determinación del pensar; determinación integral, frente a la determinación abstracta del pensamiento que es propia de la ley general, que más

bien constituye una referencia a la determinación y a la posibilidad de verificarla, que no propiamente la determinación real. A ambas caracteriza la espontaneidad, pero a una como ley ideal y a otra como realización plena; las dos se comportan según su autonomía y no como determinaciones impuestas desde fuera. Kant llama a esto, alguna vez con mucha exactitud, "el ejercicio de la espontaneidad". (*Deducción trascendental,* capítulo 24 de la segunda edición.)

Se ha querido encontrar una particular dificultad de nuestra posición en el hecho de que queramos empezar la aventura afirmando la espontaneidad pura del conocimiento. Pero, ¿quién puede negar que la predicación donde se expresa la conclusión de nuestras investigaciones pueda estar formada sólo por la determinación concreta del pensar? Se predica sobre identidad y diferencia, sintetizadas en la comunidad; sobre la determinación particular de la

cantidad, y ante todo, de la relación. Se dice: si se tiene A, se tiene B; si no se tiene A, no se tendrá B, etc. Todo ello no parece tener sentido fuera de la determinación concreta del pensar.

Lo que hace figurar continuamente la apariencia de que nos alejamos del pensar, es precisamente aquella diferencia tan acentuada por nosotros en la hipótesis de una determinación integral que el mero pensar (el pensar conceptual) no podría justificar por sí solo. Cuál sea el sentido y el derecho de esta hipótesis, se ha dicho ya; es una anticipación del pensar que se revela en el hecho de que cada investigación científica rectifica una conclusión anterior que parecía continuar con firmeza. Descubre indeterminaciones ahí donde creía haber logrado una determinación definitiva, y entonces, con gran prudencia, le marca fronteras a la investigación, lo que, al mismo tiempo de hacerla más estrecha, la vuelve más cautelosa.

Tal anticipación no es ciertamente arbitraria; significa, tal como se ha dicho, la suposición de que en la naturaleza reina originariamente un orden objetivo, lo cual constituye precisamente una hipótesis del pensar. La causalidad no es algo dado —a pesar de Hume— sino algo supuesto desde un principio exclusivamente por el pensar; se verifica en el plano hipotético y sólo entonces queda, en forma segura, reconocida por el pensamiento. Este reconocimiento es también una manifiesta función del pensar, es el ensayo de una construcción unitaria, y nada más. No puede ser una pretensión desmedida del idealismo, porque se vincula con la experiencia sólo mediante una proposición hipotética. Lo que sí verifica es la exclusión del empirismo que afirma exclusivamente el dato absoluto sin verificarlo en lo más profundo y riguroso de la investigación, presentándolo así constantemente como una ilusión. El empirismo actúa oponiéndose al idealismo

y se revela como un pretendido absolutista, mientras que la actitud del idealismo trascendental encarna la auténtica tesis empírica, pues no reconoce absoluto alguno en la experiencia.

Se califica al idealismo de "absolutista" porque excluye absolutamente del pensar todo factor ajeno a él, y en ningún caso admite validez en otra cosa que no sea el conocimiento. Pero, ¿cómo podría admitirse algo que tuviera aunque fuese una mínima parte de extraño al pensamiento? ¿Cómo podría admitirse un irracional en la razón misma?

No se niega, ciertamente, lo irracional, lo no pensado, al afirmar lo que no tiene razón como incomprensible. No se dice de lo que no fuera conocido una vez que no podrá serlo nunca. Es más, siendo ante todo el carácter del conocimiento el ser teorético, se erige éste en un proceso del pensar nunca terminado y nunca terminable. Es la determinación de lo indeter-

minado donde lo que se supone como dado por la experiencia se convierte en algo igual a X, en algo que es puesto para ser determinado, sin llegar nunca a serlo por completo; en ello se reconoce lo irracional, pero no lo "absoluto" como un rígido muro contra el cual chocara el pensamiento sin poderlo superar. Entonces podríamos lamentarnos con aquella frase: "Ningún espíritu creado penetra en el interior de la naturaleza; dichoso aquél a quien le muestre tan sólo la externa corteza."

Pero contra el rígido absolutismo de la corteza externa se han resguardado sin metáforas Kant y Goethe (en su "*Oh, tú, filisteo*"): "La observación y el análisis de los fenómenos —responde Kant a este filisteo— penetra a lo más íntimo de la naturaleza y no puede saberse hasta dónde llegará con el tiempo." Es cierto; no puede saberse. Hay que afirmar que tiende hacia el infinito y nunca llega al absoluto infinito que ha implicado falsamente y sin

fundamento tal "intimidad". A esto se llama paralizar al conocimiento; pero él no es reposo, sino eterno caminar. Así pues, un irracional que fuera absolutamente incognoscible —esto es, un absoluto en sentido negativo— y al propio tiempo dado, es el irracional que negamos. Pero no un irracional como el no ser de la *ratio* en el sentido de un concepto correlativamente opuesto, que sería como algo igual a *X*, lo cual no se postula como determinado en la razón, sino que es meramente propuesto, ya que ninguna racionalización puede agotarlo.

Con este fundamento el idealismo trascendental se afirma contra el peligro de una recaída en el subjetivismo de cualquier género. La suposición de un sujeto anterior o exterior al conocimiento, situado más allá de él, es tan inaceptable como la de un objeto existente también fuera del conocimiento. No puede hablarse, desde su origen, de otra cosa que el contenido y la afirmación del pensar; nada más.

Algo que en Kant podría parecer subjetivismo es precisamente lo que la anterior consideración ha querido disipar por completo. Lo que resta aún es solamente el carácter que el objeto de conocimiento tiene como condicionado, ya que el proceso infinito y gradual del pensar se proyecta en él y lo fundamenta. El objeto es siempre objeto para el grado al que el conocimiento llegó; no lo es ni para un grado superior ni para uno inferior. Y con ello no puede quedar dudoso el carácter objetivo del conocimiento; la objetivación involucra la desubjetivación, eliminación de lo subjetivo, pues la subjetivación es desde luego un problema ulterior del conocimiento y no anterior a él; es el problema de la psicología. La relación objetiva de cualquier modalidad es primero, y antecede, como fundamento, a toda relación subjetiva.

Algunos filósofos de actualidad hallan gusto en manejar el problema partiendo

del antagonismo de "contenido" y "objeto". Tal antagonismo puede fundamentarse con solidez únicamente si se le considera como divergencia en la dirección del conocimiento, pero nunca como algo absoluto. No hay un contenido absolutamente subjetivo, como tampoco un objeto absolutamente transubjetivo; lo que en un grado del conocimiento fue "contenido" había sido "objeto" en un grado inferior, y lo que en determinado momento era apenas un objeto por determinar se convierte, ya conocido, en un grado superior del conocimiento, en el contenido que conduce de nuevo a un objeto igual a *X*, más elevado y más lejano. Con ello, la oposición de lo subjetivo y lo objetivo se relativiza, pero siempre de modo que la dirección objetivadora sea anterior; la subjetividad es apenas definible en el regreso, y referida siempre al más elemental grado de la objetividad. Así lo vió Malebranche con toda claridad. También se afirma esta idea

en Kant, pero no se desarrolla. Con esto, la tesis kantiana de una "autoconciencia objetiva", tan difícil de comprender, se torna diáfana y revela el conocimiento objetivo sin sombra de psicologismo. La recusación incondicional del subjetivismo ha sido formulada, por lo demás, con bastante frecuencia en Kant mismo (del modo más vigoroso en los *Prolegómenos* y en la segunda exposición del "paralogismo"), y se realizó con plenitud mediante la distinción entre idealismo trascendental y toda clase de idealismo subjetivo.

Aparte de todo ello, queda por satisfacer un importante requerimiento a que debe llevar el método trascendental en su más plena consecuencia. Tal parece que en Kant quedan de pie, junto a las formas de la intuición, también las funciones puras del pensar como datos rígidos, que se contienen en la Tabla de los juicios y de las categorías. Dicha Tabla, desde luego, debe ser tomada como algo histórico. Kant cre-

yó haber determinado el "sistema" de las categorías "según un principio" y con la radical pretensión de totalidad. Pero confió demasiado —cosa que ya nadie duda— en el "trabajo definitivo de los lógicos, donde sólo hay por corregir deficiencias de detalle"; el papel completamente nuevo que atribuye a las categorías hubiera exigido una nueva fundamentación radical, en vez de ese trabajo de remiendo. La frase de que el ser debe hallar su fundamento en el pensar perderá sentido si el pensar, que sólo puede ser entendido como método, como método unitario, no verifica su interna y rigurosa unidad. Pero no unidad en el sentido de la rígida singularidad del principio, o de un sistema articulado que conserva la rigidez en cada articulación, tal como se manifiesta en Kant. Debe ser la unidad correlativa, que no se agota en la evolución porque ésta es en verdad infinita.

No se trata por ningún motivo de buscar aquí un fundamento que siga la línea

recta, ni por ende, una deducción en el sentido aristotélico, como se dijo al principio; pero sí se quiere mostrar una inexorable y recíproca función en la que no hay *prius* ni *posterius*, sino pilares situados unos frente a otros y actuando mutuamente para mantener todo el edificio del sistema.

La arquitectónica de las funciones puras del pensar adquiere así en Cohen un esquema concéntrico donde se ve con claridad que el centro, despojado de su relación con la periferia que se extiende continuamente, significaría tan poca cosa como la periferia sin ninguna relación al centro. Cohen no busca la efectividad del sistema en el simple motivo de que los supuestos, en virtud de su correlación, actúen como necesarios y suficientes, ni pretende explicar con ello el conjunto de leyes y métodos de la ciencia concreta. La prueba *a posteriori* podría brindar sólo un fundamento provisional, ya que el *factum* de la ciencia es más bien un *fieri* perenne. In-

tenta mostrar además cómo las funciones del pensar se exigen recíprocamente y no pueden existir unas sin las otras; de tal modo puede partirse de una de ellas, ya sólidamente fundada, para llegar a las demás. Yo mismo he ensayado en los *Fundamentos lógicos de las ciencias exactas* una fundamentación más sencilla, obtenida directamente de la necesaria exigencia de la "unidad sintética": la mutua y recíproca relación que acompaña la marcha del pensar y que constituye su total esencia.

IV

Con esta investigación que se debe profundizar bastante aún, y hacia la cual se dirige actualmente nuestra intensiva labor, podría parecer en especial que marchamos de nuevo por el camino que Fichte y Hegel tomaron, para llegar también al mismo punto donde ellos se tropezaron. Igual que nosotros, también ellos anhelaron superar

el dualismo de intuición y pensamiento, por una parte, y materia y forma, por otra. Pero, sin embargo, no estamos con ellos cuando se trata de satisfacer la exigencia unitaria contenida originariamente en el pensamiento básico del método trascendental, satisfacción que notoriamente Kant mismo no pudo lograr y que ellos se esforzaron por su parte en obtener. Hegel desenvolvió las tres fases del "método dialéctico", como es bien sabido, partiendo sólo de la indicación que hallaba en Kant, particularmente en la referencia a la constante tríada en cada tipo de categorías, a diferencia de la obligada dualidad de afirmación o negación que acostumbraba la lógica. El principio de esto puede encontrarse, por lo demás, en Platón, cuando contrapone en *El sofista* lo "uno" a lo "otro" como denegación, entendiéndola como una oposición correlativa de la continuidad, como mutua compenetración, con

lo cual el pensar se resuelve en movimiento, en progreso.

Lo anterior significa para él la razón del "ser del no-ser"; es el no-ser relativo de donde ha surgido el principio del origen de Cohen y que revela, en el libro sobre Platón de N. Hartman, su múltiple función creadora. En esto radica, inclusive en el mismo Platón, la referencia a la necesidad de una evolución infinita, esto es, positivamente inagotable; está igualmente en el pensamiento de la "limitación de lo ilimitado", que representa la posibilidad de una autoevolución infinita.

Con esto, la "Idea" de Kant deviene ahora tan diáfana como indispensable. Precisamente en la simultánea infinitud y continuidad de la evolución del pensamiento, se asegura y esclarece al propio tiempo la unidad del pensar y la despoja de toda apariencia de la rígida singularidad del "principio". Adquiere entonces un pleno sentido como unidad de la multiplicidad,

esto es, como unidad correlativa: unidad de continua e infinita evolución.

No hay duda de que con todo ello nos hemos acercado en gran medida a las figuras del idealismo, y principalmente a Hegel. Pero no hay más de hegeliano en ello que lo que en Hegel mismo fue una clara continuación y desarrollo del germen que estaba ya presente en Kant y Platón. Tal aspecto hegeliano podría llamarse, con el mismo derecho, platónico. Igual que Hegel, enlazamos nosotros a Kant con Platón, de lo cual brota fuerte y profunda concordancia, aun en el detalle, que ha sido indicada por varios autores en su mejor aspecto; Von Aster lo ha hecho con la mayor penetración en los *Muenchener Abhandlungen* (Colaboraciones de Munich).

Pero hay también divergencias profundas. Hegel creyó que podría llevar la ley del pensar a una conclusión absoluta, y por ello lo describe como una marcha en círcu-

lo cerrado que debía producir todo el contenido del pensar. De ahí que su doctrina haya formulado la inaudita pretensión de exponer la conclusión última de la filosofía, de ser al mismo tiempo una filosofía absoluta y una ciencia absoluta. De tal pretensión está completamente alejado el idealismo trascendental, según nosotros lo entendemos; de acuerdo con él se atribuye a la filosofía, de un modo nada hegeliano, la modesta tarea de la crítica, o hablando positivamente, de la metódica. Pero como el método debe ser considerado por la investigación como inmanente a la producción de la cultura, y siendo que ésta nunca llegará a considerarse como concluída, sino abierta al infinito en una constante evolución, no podrá figurar el método como absoluto sino en el fundamento unitario; nunca en un estadio particular de la evolución podrá darse como definitivamente cerrado, pues de lo contrario se impondría un límite infranqueable a la investigación,

y sobre todo, al acto creador de la estructura cultural. Pero esto es precisamente lo que el método trascendental debe combatir en su base y de modo terminante, al dirigir la tarea de la filosofía exclusivamente sobre el *factum*, o mejor dicho, sobre el *fieri* perenne de la cración cultural.

Cierto es que entendemos nosotros, como Hegel, a lo que debe ser conocido como igual a *X*, y solamente en tanto relación con las funciones mismas del conocimiento. Así determinamos una analogía de la *X* de la ecuación del conocimiento, con el sentido general de la *X* (aquello que debe ser determinado), cuyo cabal significado se comprende sólo en el seno mismo de la ecuación y de acuerdo con sus datos, que no son sino las formas que el pensar determina funcionalmente.

Pero hemos observado que esta "ecuación" del conocimiento es de tal naturaleza que implica un cálculo que llega hasta el infinito, de modo que la *X* no es determi-

nable de un modo concluso por las notas A, B, C, etc., y esto prescindiendo de que la serie A, B, C . . . no debe ser pensada como conclusa, sino como susceptible de una continua ampliación en el contenido. Pero Hegel pretende que lo irracional se vuelve completamente racional, por lo que todo para él debe ser pensar, pensar del todo. También para nosotros todo es pensar y el pensar lo es de todo, pero en un sentido completamente distinto; tal vez en el que se ha empleado en contra del marxismo, verdadera congelación de Hegel: el camino es todo; la meta, nada. Hegel cree, si no estar colocado por completo en la meta, sí dominar la totalidad del camino, lo cual viene a ser lo mismo. En una palabra: es y permanece absolutista. El método lógico es para él simplemente "la fuerza infinita a la que ningún objeto puede presentar resistencia y por la que no puede dejar de ser penetrado" (*Lógica*, tomo v de las Obras Completas,

p. 330); como absoluto que es, no puede conducir a un progreso infinito (p. 347) sino que gracias a él mismo la ciencia se brinda "como un círculo cerrado por sí" (p. 351); el método es la simple relación consigo mismo (p. 345), pensar del pensar (*noesis, noéseos*, Encicl., 236); como verdadera infinitud que vuelve sobre sí propia, cerrado y omnipresente, sin punto de partida ni lugar de llegada (*Lógica*, Obras III, p. 163); pleno ser (V, p. 352); absolutamente seguro de sí y fundamentado por sí mismo (p. 353). "Como el espíritu, que conoce lo que es, no existía ni antes ni en ninguna otra parte que en la plenitud de la obra (*Fenomenología*, Obras II, p. 603); se manifiesta en el tiempo solamente "en tanto que no capta su concepto puro, esto es, en tanto que no aniquila al tiempo" (p. 604); anula la diferencia entre objetividad y contenido (p. 608). Por ello es que, según una expresión suya que se ha hecho famosa, lo racional, la idea,

es lo único real; lo real es racional; el presente eterno y lo eterno presente (Prólogo a la *Filosofía del derecho*, Obras, VIII, p. 17). De este modo rechaza todo deber (*Lógica*, I, pp. 144 y ss.) y se burla de la tendencia kantiana al infinito, la cual "no es ni caliente ni fría, y por esto debe ser escupida" (VIII, p. 20). Como "pensamiento del mundo" se muestra ciertamente la idea absoluta tan sólo en el tiempo, "después de que la realidad ha concluído su proceso de formación y ha terminado de elaborarse"; "si la filosofía pinta su gris en gris, es que ha envejecido en una forma de vida, y con gris en gris no puede rejuvenecerse sino sólo reconocerse; el buho de Minerva emprende su vuelo sólo hasta que ha llegado el crepúsculo" (*Op. cit.*, p. 21; comp. Encicl. p. 237).

De este matiz a crepúsculo de dioses está nuestra filosofía muy alejada; considera ella el proceso de la creación cósmica, en pensamiento y hecho, como infi-

nito. Este es el fondo de las soluciones alcanzadas para la "ecuación" de la experiencia (y de las que hayan de alcanzarse), la que —para seguir del todo a Kant— se acerca asintóticamente a una meta que se encuentra sólo en la Idea, infinitamente lejana de la perspectiva que domina el espíritu.

Pero también es cierto que concordamos con Hegel en muchos puntos; casi podríamos decir que Hegel está de acuerdo en lo esencial de nuestro idealismo crítico, en el sentido que lo hemos entendido y traído a desarrollo, menos en un punto de su doctrina: el *absolutismo*. Pero ello sería como si dijéramos que Tico Brahe está de acuerdo con Copérnico en todas sus opiniones, menos en una: en la insignificancia de negar el movimiento de la tierra. La comparación es acertada también en este sentido: el absolutismo de Hegel significa en verdad, a pesar de que él hubiera querido apoyarse en el proceso, que el mo-

vimiento de la conceptuación da el sitio a una paralización del pensamiento. La marcha de su mundo está concluída en los conocidos cuatro períodos, y esto es precisamente lo que jamás aceptaremos.

En una dirección totalmente opuesta se aleja del método trascendental, como nosotros lo entendemos, el nuevo idealismo de Rickert. Quiere, para contraponerse a la omnipotencia de lo lógico en Hegel, encerrar su dictado absolutista en el límite más reducido, con lo cual nos discute el derecho de considerar como formas puramente lógicas al número y, no se diga, al espacio y al tiempo. Es oportuno echar una ojeada a su teoría, pues la investigación acerca de "lo uno, la unidad y el uno" (*Das Eine, die Einheit und die Eins*, en "*Logos*", t. II, 1) se refiere manifiestamente a la tesis de mis *Fundamentos lógicos*, y al libro de Frischeisen-Koehler, *Ciencia y realidad* (*Wissenschaft und Wirklichkeit*), que expone toda la concepción de lo lógico

tal como es representada en nuestra escuela y que se supone refutada por la investigación de Rickert.

No puedo considerar pertinente esta crítica. Rickert coincide desde luego conmigo en lo esencial del problema, mediante una serie de proposiciones, muy a pesar de las diferencias de expresión. Ni la cualidad, ni lo que es más decisivo, la cantidad, es entendida por él de un modo esencialmente distinto al mío. Muestra también —con gran sutileza por cierto, y en un sentido que en lo central es idéntico al que les he dado— los conceptos característicos que desde antes había señalado y defendido en Platón. Afirma en particular que la cantidad, ni es cualidad, ni puede reducirse a esta última, y viceversa. Pero, sin embargo, el que la cantidad no alcance el grado lógico de la cualidad significa solamente, y no puede tener otra explicación, que él ha querido entender por pensar, solamente el pensar de la cualidad.

Según mi tesis se afirma también que ni la cantidad es cualidad, ni la cualidad es cantidad; pero ambas se mantienen unidas por tan necesaria correlación, que con la una debe darse forzosamente la otra; cada una es condicionante de la otra y ambas coexisten y coinciden juntas. Me parece que en los propios supuestos de Rickert se aprecia lo mismo. En la cantidad, que también para él debe consistir en una síntesis de lo múltiple, se fundamenta el *genus*; pero con el *genus*, en tanto que contiene la multiplicidad de las especies, se implica la homogeneidad, que para el mismo Rickert es la condición decisiva de la cantidad. ¿Cómo podría hablarse de una multiplicidad, esto es, de una pluralidad dentro de la especie, y de una pluralidad de especies subsistentes bajo un género, y con ello también de un género supraordenado, si no fuera porque con ello se pone al mismo tiempo el fundamento del número? Rickert quiere en verdad, con-

cordando completamente con *El sofista* de Platón y con el concepto kantiano de la síntesis, no una mera tautología, sino heterología. Pero entonces deberá aceptar ambas, y con ellas también la *koinonia*, esto es, la indispensable correlación de las dos. Ello significa que el ser igual, en tanto función, puede ser idéntico y diferente, mientras que, en el seno de la conceptuación, la identidad no puede ser diferencia ni la diferencia identidad.

Pero con este irrefutable supuesto no es pertinente considerar la cantidad como menos lógica que la cualidad, porque de hecho ningún *logos* —ningún concepto, ningún juicio, ningún razonamiento— es posible sin ambas; lo que hay de correcto es quizá lo mismo que yo expreso al decir que la cualidad ocupa el lugar central en la predicación, y que la cantidad es periférica. Con ello se pone completamente en claro la necesidad de aquella relación recíproca; un centro subsiste sólo para una

periferia, así como una periferia sólo es para un centro, conservándose bien distintas en la conceptuación, pues la dirección del centro se opone a la periférica como el más al menos. Pero de análoga manera la cantidad constituye la dirección periférica del conocimiento, y al considerar unilateralmente lo lógico en su dirección central, puede parecer que la cantidad es algo "alógico", o a lo sumo, el primer "alógico", inmediatamente precedente a lo lógico.

Así sucede, por ejemplo, en Rickert, quien distingue lo determinado en espacio y tiempo, de lo intuitivo —igual que Kant— y, en último término, de todo dato empírico, lo que en el fondo equivale a postular un término medio entre lo lógico y lo alógico. Es hasta un *a priori* racional. Pero precisamente a esto lo calificamos de lógico; *ratio* es la traducción de *logos*. El extraño carácter híbrido, digo yo, podrá

ser comprendido en cierto modo si se tiene en cuenta que la cantidad representa la dirección periférica, y la cualidad, la dirección central. Esto no significa que se dirija realmente a una región exterior al pensar; la oposición entre lo interno y lo externo se resuelve del mejor modo en la relación con el centro igual que con la periferia, inmanente al pensar mismo, al pensar como proceso. Como sabemos, la periferia del pensar no es algo rígido, sino que es el círculo móvil del conocimiento; debe ser pensado con un radio creciente que se desplaza hasta el infinito. Por ello, la relación periférica no es una relación del pensar con algo simplemente extraño a él. ¿Qué podría ser esto? Tal vez aquello tan conocido como "lo interno de la naturaleza", que permanecería para nosotros eternamente como algo externo, como una apariencia, lo cual ha sido definitivamente superado.

V

No debo prolongar la anterior disertación, pues toda ella se refiere a la teorética, y queda aún por abordar, aunque sea de breve manera, la situación que guardan la ética y la estética, con respecto a lo teórico, en la Escuela de Marburgo, enfocando la doctrina desde el punto de vista de la metódica y poniéndola en contraposición al concepto de Hegel, ya que en tal sentido se ha dirigido la crítica de los especialistas en la última época.

Que persiste aquí todavía una gran diferencia entre Hegel y nosotros, ha sido notado ya, por ejemplo, por Von Aster, pero de ningún modo puede expresarse correctamente tal diferencia diciendo que los valores morales y la fantasía artística son considerados por nosotros como "funciones coexistentes del mismo grado con las que la conciencia aprehende una esfera ob-

jetiva". Según ello, la historia debería ser substituída por la ciencia natural (también así resolvería yo a la psicología) o considerada desde el punto de vista ético, con lo cual la excluiría del campo lógico y la imposibilitaría para brindar una concepción científica del mundo. La jerarquía de las ciencias culminaría entonces para nosotros en la ciencia matemática de la naturaleza.

Pero de estas frases habría que rectificar cada palabra. La mera ordenación de lógica, ética y estética en un mismo plano, difiere tanto de nuestra concepción como de la de Kant, pues en este punto permanecemos por completo en la línea evolutiva que parte de Platón a Kant y conduce a un idealismo puro llevado a su consecuencia metódica. La relación de la ética —para sólo considerar ésta por lo pronto— con la teorética es para nosotros como la relación del *anhypothetón* frente a la hipótesis, de lo incondicionado o sea la

función regulativa que condiciona, frente a lo condicionado. Se trata del mismo *logos*, de la misma "razón" que en el marco de la causalidad espacio temporal está condicionada en la teorética y que libre de esta condición se desenvuelve en la ética; por ello es que para nosotros la lógica alcanza un rango más elevado, en el sentido originario de la teoría de la razón. Comprende no solamente a la teorética, como lógica "de la experiencia posible", sino también a la ética, como lógica de las formas de la voluntad; y también a la estética, como lógica de las obras de arte. Así fundamenta además otros territorios de la ciencia que se extienden ilimitadamente: la ciencia social (teoría de la economía, de la jurídica, y de la educación), la historia, la ciencia del arte, así como también la ciencia de la religión. Fundamenta, en suma, las llamadas ciencias del espíritu; no tan sólo la ciencia natural, y menos aún la sola matemática; y ello, ciertamente, en el ordena-

miento de aquélla sobre éstas, con todo el rigor que tiene el sentido del primado kantiano de la razón práctica.

De ahí que nada tenga menor motivo que el reproche dirigido por Windelband a Cohen de haber "naturalizado" la ética, ni tampoco el que Von Aster me lanzó a mí de haber "naturalizado" (irracionalizado, o sea haberle quitado su carácter de ciencia) a la historia. Es inexplicable cómo ha podido forjarse alguien esta imagen de nuestros libros. "Naturaleza" está lejos de significar para nosotros algo último, la cúspide en la jerarquía de la ciencia, como dice Von Aster; significa sólo la hipótesis, y para decirlo sin rodeos, la *ficción* de algo terminado, y como ficción, no terminado verdaderamente; ni siquiera terminable. Por ello se levanta de continuo sobre su ser *condicionado* —que Cohen expresa como "trascendente" en el sentido del επεχεινα platónico—, el deber ser *incondicionado*, y con él, la problemática específica y di-

ferenciada de la ética. Pero no está el deber ser substraído al *logos*, al pensar, a la razón, sino que es precisamente su libre desenvolvimiento, ya no limitado a la condición de la causalidad espacio temporal; no se halla condicionado por una reducción de la razón, sino al contrario, por la ampliación de su dominio al ir más allá del límite en que la pura teorética se ve obligadamente constreñida. ¿Quién podría llevar a cabo esa limitación, si no la razón misma? Desde entonces la "crítica" ha querido significar sólo el autoconocimiento de la razón. ¿Quién podría sobrepasar el límite que la teorética se ha puesto a sí misma, si quisiera buscar un nuevo tipo de conocimiento, sino ella?

Con la erección de la ética sobre la teorética no se destruye la unidad de la razón, sino que se fundan ambas en la más honda dualidad que existe en el reino de la razón: aquella que se refiere a la divergencia (el μόγις ἁπτόν de Platón) entre el prin-

cipio incondicionado frente a todo lo condicionado. Más allá de esta última oposición no conocemos nada que sea una nueva razón, más elevada, a no ser la mera falta de razón, la que referida al sentimiento, es sentimiento impuro, y a la fantasía, fantasía impura. Pero en mantener la ausencia de razón es en lo que ciertamente no podremos estar de acuerdo; de otro modo Platón y Kant, así como toda la verdadera filosofía desde hace más de dos y medio milenios, hubieran sido despreciados como algo estéril.

Se habla de un "mundo de los valores". Si ello es solamente otra expresión del deber ser, muéstresenos ahora el fundamento de este deber ser y dígasenos si es posible que se pueda encontrar en otra parte distinta a aquella donde nosotros, con Platón y Kant, la buscamos: en la correlación de toda la tesis condicionada de la razón con la última unidad de la conciencia, incondicionada y primaria, y donde —según

Spinoza— se sostiene en su verdadero ser . . . Pero no, no se sostiene simplemente (este es un erróneo punto de vista de la pura teorética) sino que se eleva cada vez más alto para verificarse en la síntesis, a lo cual bien puede llamársele valor vital, pero valor de una vida cuyo concepto nace apenas con la postulación racional de lo incondicionado, y no antes de tal postulación. Aún no se ha revelado el "mundo de los valores" completamente; pero lo cierto es que con dicha palabra se podría cerrar el camino hacia el infinito, sobre el cual nos coloca la ética de la ley incondicionada; podría ser el "salvador" del océano sin playas que representa el trabajo infinito en el que nos hemos aventurado, para ser llevados a cualquier puerto seguro y tranquilo. Pero no; no queremos ser salvados: ¡*Navigare necesse est*! La ética de la tarea infinita nos coloca en medio de la aventura del devenir; nos prohibe también el querer simplemente conservar nuestro ser y exige

de nosotros el incesante progreso y una continua superación de la propia existencia. Esto es lo que determina la voluntad pura, y despoja a la ética de toda sombra de naturalismo.

Es cierto que también el conocimiento de la naturaleza es tarea infinita, pero lo es solamente en un sentido "negativo", pues dirigiéndose a un ser determinado en el tiempo, quiere el conocimiento ser completo y sin embargo, por su misma naturaleza, no es posible que tenga fin. Se habría logrado una forma conclusiva de la ley natural si ésta pudiera valer de un modo absoluto, como aquella ficción que imaginó Laplace acerca de un espíritu que con la fórmula de un acontecimiento cualquiera del mundo pudiera calcular el infinito en pasado y futuro; o como debiera suceder en el mantenimiento de la energía cósmica de un modo absoluto, en un *quantum* inalterable que al mantenerse constante debería ser pensado como finito y

se bastaría para mantener un curso cíclico y limitado del acontecer, repitiéndose constantemente en un monótono círculo, siempre idéntico a sí mismo.

Pero no es tal la aspiración infinita de la voluntad, que no reconoce dicha limitación y que, por tanto, no está "determinada" y encerrada en fronteras fijas e inmutables. Hay que decir que toda realización de lo querido debe referirse a la ley natural, pues la realidad es categoría, es hipótesis para la "experiencia posible". En tal forma hemos mantenido siempre alta la teoría de la libertad de Kant, y partiendo de ella hemos comenzado, al menos, a dar el fundamento filosófico de la economía, del derecho, de la educación, de la historia, y también de la ciencia natural; pero de buen grado confesamos que en este aspecto la mayor parte está todavía por hacer. *

---

* Véase la consideración final.

Así pues, si alguien quiere ponernos en contraposición a una "filosofía de la cultura", no podremos menos que contestar: hemos entendido la filosofía de Kant expresamente como filosofía de la cultura y nos hemos esforzado desde un principio en llevar la filosofía de la metódica trascendental —partiendo de Kant, de un modo riguroso —hacia la misma concepción. Pero de ningún modo pensamos que la verdadera filosofía de la cultura se contraponga a la filosofía de la naturaleza o a la ciencia natural, pues la naturaleza como objeto de la filosofía (que es la naturaleza de la ciencia natural) vale para nosotros, si debe valer algo, como un fundamento esencial de la cultura humana. Estamos tan lejos de considerar esta última como un problema de la ciencia natural que, por el contrario, sometemos la ciencia natural al punto de vista de la filosofía, considerando a aquélla sólo como un fac-

tor, ciertamente básico, de la cultura humana.

Ahora bien; el idealismo trascendental, como filosofía de la cultura, se convierte para nosotros en fuerza vital. Y también en este sentido aspiramos a penetrar en Kant a través de Platón, quien estaba completamente convencido de que la filosofía no era un lujo de las aulas o de una educación refinada, sino el medio indispensable para tener una vida realmente digna de vivirse, a la que de otro modo faltaría orientación unitaria, del εἷς σκοπός y dejaría con ello de ser en realidad una vida. Y con todo esto difícilmente se nos podrá objetar que no permanecemos tan fieles al espíritu de Kant como al de Platón, pues igual que para antepasados nuestros como un Schiller, un Guillermo de Humboldt, y muchos otros, el kantismo nunca fué algo exclusivo de la cabeza, sino también del corazón; es la esencia de la vida entera. Así continúa siendo para nos-

otros. Y si no nos equivocamos, precisamente nuestra época no clama por nada tanto como por una penetración de la filosofía con la sangre cálida de la vida, propia del progreso de la cultura, que trata de alcanzar el más preciado laurel de la victoria. Percibimos la pulsación de una vida tal, con la forma del pensamiento, en apariencia fría como el mármol, del gran crítico de la razón. Y porque esta energía vital late en él, ha de vivir mientras que en el mundo palpite un corazón y trabaje un cerebro. En verdad se ha dicho: "lo que tú siembres no ha de perdurar; tendrá que morir". A este "muere y transfórmate" no podrá escapar la fuerza más vital de la existencia humana. Por ello no tememos enterrar el cuerpo de la filosofía para que perdure su espíritu. Precisamente así creemos ser y seguir siendo genuinos discípulos de Kant.

CONSIDERACION FINAL

En relación con lo dicho en la p. 80, puede considerarse una observación de Von Aster que no carece de interés y que atañe a mi especulación en torno al concepto de tiempo. Mis tesis en cuestión dicen más o menos lo siguiente: la irreversibilidad del tiempo, que tanto preocupa actualmente a quienes manejan la filosofía, no constituye de por sí ninguna prueba contra el origen puro en el pensar, y tampoco va contra la afirmación de que el tiempo es fundamento puro de la matemática. Lo matemático no es solamente el número cardinal, sino también, y fundamentalmente en la propia matemática, el número or-

dinal, para el que vale también la irreversibilidad. En él se apoya el tiempo, en tanto que el tiempo mismo es número, de análoga manera a como el espacio se funda en el número cardinal. Es cierto que el tiempo de la mecánica pura no es realmente tiempo, sino sucesión, que se traduce en coexistencia. Pero no es el sentido de la matemática lo que lleva a esto; al contrario, la matemática conduce en sí a un progreso infinito e irreversible, ya que la reversibilidad se origina en la tarea particular que contiene el postulado de la mecánica pura —y no precisamente la ciencia natural—, ya que esta ciencia no es una disciplina propiamente matemática ni tampoco aún una ciencia natural. Se determina según la fórmula de Hertz: "Hay que derivar los fenómenos que transcurren en el tiempo y los sistemas materiales que tienen propiedades dependientes del tiempo mismo."

Pero manifiestamente tal deducción matemática es pensable sólo mediante la hipótesis de un sistema cerrado, ya que de no ser mediante los factores establecidos, el cálculo no sería posible. Por ello se confirma la proposición de Kant y de Platón acerca de que todo conocimiento teorético es una hipótesis sobre la cual un *logos* más profundo eleva la exigencia del *anhipothetón*. Desde el punto de vista de tales hipótesis puede parecer que el tiempo es todavía reversible y figurar en cierto modo como una cuarta dimensión del espacio; pero en sí, y como yo lo sostengo, el tiempo está caracterizado precisamente por una serie eterna e irreversible.

Todavía dio qué dudar a mi crítico la situación del tiempo con respecto del espacio. En la lógica de las ciencias exactas yo he colocado siempre al tiempo antes del espacio; y precede en sí al espacio en calidad de su fundamento radical, así como en la matemática está el número ordinal

como condición del número cardinal. Pero en tanto que se relaciona con la ciencia natural, y en verdad de un modo puramente matemático, debe corresponder el tiempo al propio carácter de la ciencia natural, y por ello de hecho no es más que un último parámetro de la misma naturaleza que las dimensiones del espacio; por esta consideración se comprende que su carácter primario sea la función de medida y no la función de orden. El lugar para este problema es el tratado kantiano de las "Antinomias". Si se recuerda esa parte se comprenderá inmediatamente que permanecemos del todo en la línea trazada por Kant: es únicamente el absolutismo de la tesis lo que amenaza quitarle al tiempo su indestructible carácter de progreso ininterrumpido e irreversible, mientras que la antítesis, interpretada como solución de la antinomia, o sea del "empirismo puro", está de acuerdo con este carácter propio del tiempo. La suposición de este "em-

pirismo puro" es igualmente el único supuesto en virtud del cual la ética se unifica con la teorética, y sólo por él es posible la idea de la historia como un progresivo devenir.

Con lo anterior resulta completamente errónea la afirmación de que para la Escuela de Marburgo la metódica científica culmine en la física matemática, y que, por lo mismo, cada estadio evolutivo, cada forma progresiva de la causalidad —aun el tiempo mismo como ordenamiento irreversible—, se anulen y se transformen en la mera coexistencia matemática en el espacio. A tal creencia no hubiera llegado nadie que se ocupara no sólo de mis *Fundamentos lógicos* (que, tal como se expresa, son sólo fundamentos de las ciencias exactas y no de toda ciencia), sino también de mi *Pedagogía social.*